



**University of
Zurich^{UZH}**

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1999

Der „Raub“ der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11)

Vollenweider, Samuel

Abstract: Phil 2:6b should be given a clearly negative interpretation (“robbery”) and not regarded as an idiom. The key to Phil 2:6b can be found in biblical, Jewish and Hellenistic traditions surrounding a usurpation of equality with God by kings and rulers. The self-humiliating Christ (who did not claim equality with God) is conceived as an antitypos of the self-elevating rulers of the world; his divine rule is not based on usurpation. Phil 2:6-11 is keenly aware of the Jewish notion of the one and only God; the mantle of God’s oneness also embraces Christ as the Lord.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-86684>

Journal Article

Originally published at:

Vollenweider, Samuel (1999). Der „Raub“ der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11). *New Testament Studies*, 45:413-433.

Der „Raub“ der Gottgleichheit

Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11)*

Summary

Phil 2:6b should be given a clearly negative interpretation (“robbery”) and not regarded as an idiom. The key to Phil 2:6b can be found in biblical, Jewish and Hellenistic traditions surrounding a usurpation of equality with God by kings and rulers. The self-humiliating Christ (who did not claim equality with God) is conceived as an antitypos of the self-elevating rulers of the world; his divine rule is not based on usurpation. Phil 2:6-11 is keenly aware of the Jewish notion of the one and only God; the mantle of God’s oneness also embraces Christ as the Lord.

Trotz intensivster Forschungsarbeit haben sich in den letzten 25 Jahren die *Aporien* rund um den abgründigen Text von Phil 2,6–11 augenfällig zuge-spitzt. Erstens ist die längere Zeit konsensfähige Überzeugung,¹ man habe es hier mit einem unbestritten *vorpaulinischen* Traditionsstück zu tun, verblasst. Weder Vokabelanalysen, die bei einem Text gehobenen Stils zu versagen drohen, noch theologiegeschichtliche Argumente, die nur zu schnell moderne Kategorien an antike Texte herantragen, führen zu verlässlichen und gesicherten Erkenntnissen. Es gibt heute keine Gewissheit mehr darüber, ob Paulus selbst der Verfasser dieser sechs Verse ist oder ob sie aus älterer Tradition herkommen.² Ebenfalls zerbrochen ist zweitens die weitgehende *Einmütigkeit*, wir hätten es mit einem urchristlichen „*Hymnus*“ oder einem „*Lied*“ zu tun.³ Die Vorschläge reichen heute vom

* Short Main Paper, vorgetragen am 5. August 1998 auf dem Jahreskongress der SNTS in Kopenhagen. Der Aufsatz stellt in knapper Form Thesen vor, die in einer künftigen Monographie unter dem Titel „Gottgleiche Könige und Engel in Menschengestalt“ ausgiebig dokumentiert werden.

¹ Vgl. die abgewogene Diskussion bei R.P. MARTIN, *Carmen Christi*, ²1983 (SNTS.MS 4), bes. 42–62; 297–306; 315.

² Vgl. z.B. M. HENGEL, *Präexistenz bei Paulus?*, in: *Jesus Christus als die Mitte der Schrift*, FS O. HOFIUS, 1997 (BZNW 86), 479–518: 485f; M. BOCKMUEHL, *The Epistle to the Philippians*, 1997 (BNTC), 117–120.

³ Vgl. z.B. G.D. FEE, *Philippians 2:5–11: Hymn or Exalted Pauline Prose?*, BBR 2 (1992) 29–46.

Enkomion⁴ und Epainos,⁵ also von Kategorien aus dem Bereich hellenistischer Rhetorik, bis zum Bekenntnistext⁶ und Propagandatext.⁷ Drittens bleibt der *religionsgeschichtliche Hintergrund* umstritten. Die Skala oszilliert zwischen den Extremwerten des mystischen Judentums und des Heidenchristentums. Von den vielen Modellen – gnostischer Urmensch, Adam, Gottesknecht, Weisheit, leidender Gerechter u.a. – hat sich keines durchsetzen können.⁸

Immerhin scheint sich eine die Forschung einst polarisierende Alternative mittlerweile relativiert zu haben: der Gegensatz von soteriologischer und ethischer Interpretation. E. Käsemanns Affirmation: Christus „ist Urbild, nicht Vorbild“, ist zu korrigieren: *Weil* er Urbild ist, ist er Vorbild.⁹

Die Aporien verdichten sich seit alters in V. 6b, wo man über zehn Auslegungsspielarten unterschieden hat.¹⁰ Der ἀρπαγμός stellt eine klassische *crux interpretum* dar,¹¹ und das „Gott-gleich-Sein“ provoziert die verwirrenden Fluktuationen zwischen den Interpretationen als *res rapta* und als *res rapienda*.

Den nachstehenden Ausführungen, die auf das spezifische Auslegungsproblem von V. 6b fokussieren, liegen drei Voraussetzungen zugrunde, die nicht weiter begründet werden:¹²

⁴ K. BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 344–346.

⁵ R. BRUCKER, ‚Christushymnen‘ oder ‚epideiktische Passagen‘?, 1997 (FRLANT 176), 319; 350; dazu meine Rez. BZ 42 (1998) 278–282.

⁶ G. KENNEL, Frühchristliche Hymnen?, 1995 (WMANT 71), 276.

⁷ W. SCHENK, Die Philipperbriefe des Paulus, Stuttgart 1984, 195; 209.

⁸ In jüngerer Zeit erfährt das ‚apokalyptisch-mystische Judentum‘ besondere Präferenz, z.B. J.E. FOSSUM, The Name of God and the Angel of the Lord, 1985 (WUNT 36), 293–297; M. BOCKMUEHL, „The Form of God“ (Phil. 2:6), JThS 48 (1997) 1–23; A.F. SEGAL, Paul’s Thinking about Resurrection in its Jewish Context, NTS 44 (1998) 400–419; 410f.

⁹ E. KÄSEMANN, Kritische Analyse von Phil 2,5–11, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, I, Göttingen 1960, 51–95: 81; vgl. aber die sachgemässe Formulierung in: An die Römer, ⁴1980 (HNT 8a), 369 (zu 15,3). Statt von ‚Vorbild‘ und *imitatio* wäre präziser von ethisch relevanter *conformitas* zu sprechen.

¹⁰ N.T. WRIGHT, ἀρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5–11, JThS 37 (1986) 321–352: 329; 342f [Abdruck in: Ders., The Climax of the Covenant, Edinburgh 1991, 62–90].

¹¹ Eine verführerisch einfache Konjektur, die sehr gut zur untenstehenden Hypothese passen würde, schlägt R. MERKELBACH, Zwei Beiträge zum Neuen Testament, RMP 134 (1991) 346–351, vor: ἀρπάγ<ι>μον („dasjenige, was er aufrufen sollte“).

¹² Dazu kommen zwei literarkritische Grundannahmen, die für meine Argumentation aber keine Rolle spielen: (1) Phil ist ein integraler Brief. (2) Die Erwähnung des Kreuzestodes (V. 8c) und der Rückbezug auf Gottes Ehre (V. 11c) stellen innerhalb von V. 6–11 keine Interpolation dar.

1. Unabhängig von der Frage, ob Paulus die Verse 6–11 selbst verfasst hat, sind sie kaum erst anlässlich der Korrespondenz mit [415] der Gemeinde von Philippi entstanden. Der inhaltliche Überhang der Verse 9–11 weist auf ein ‚*vorgeprägtes Stück*‘.¹³ Methodisch erlaubt diese Annahme, das Textsegment zunächst *unabhängig* von seinem grösseren Kontext zu analysieren.

2. Ob es sich bei Phil 2,6–11 um einen „Hymnus“ handelt, ist eine Definitionsfrage.¹⁴ In jedem Fall haben wir es aber mit einem höchst reflektierten Text *gehobenen, feierlichen Stils* zu tun.¹⁵ Wenn irgendwo in der Bibel, dann muss man hier jedes einzelne Wort auf die Goldwaage legen. Im folgenden wird mit dem diplomatischen Terminus „*Christuslob*“ sowohl der Bezug zur antiken Rhetorik¹⁶ wie zur Textgruppe alttestamentlich-jüdischer Hymnen offengehalten.

3. Es empfiehlt sich, auf ein monolithisches religionsgeschichtliches Modell, das alle wesentlichen Aussagen von Phil 2,6–11 erfasst, zu verzichten.¹⁷ Die Gesamtkonfiguration unseres Christuslobs verdient es, als etwas *Neues* gewürdigt zu werden. Die Analyse muss sich damit begnügen, die tragenden Einzelelemente herauszuarbeiten und ihren Hintergrund auszuleuchten.¹⁸

¹³ Vor allem steuert Phil 2,6–11 entschieden auf die *Kyrioswürde* Jesu zu, während der übrige Brief trotz herausgestrichener Christusteilhabe (3,10f.20f; 1,29f) daran nicht eigens interessiert ist. Ferner: Wenn Paulus *ad hoc* formuliert, wäre die in 3,10f so zentrale Auferstehung Christi schon in 2,9 zu erwarten. Umgekehrt wird die ‚Erhöhung‘ der Christen nicht in der Sprache von V. 9–11, sondern von V. 6–8 ausgedrückt (3,21; vgl. 3,10f).

¹⁴ Die entscheidende Frage besteht darin, ob das Stück einen – von der üblichen gottesdienstlichen Lesung von Apostelbriefen unabhängigen – kultischen Sitz im Leben hat.

¹⁵ Vgl. BRUCKER, ‚Christushymnen‘ (s. Anm. 5) 305–312.

¹⁶ So BRUCKER, aaO. 308; 350.

¹⁷ Anders z.B. J.D.G. DUNN, *The Christ and the Spirit*, I, Grand Rapids 1998, 296f.

¹⁸ Neben der hier zu verfolgenden politischen Thematik sind m.E. mindestens zwei weitere Komplexe zu berücksichtigen: (1) Die Motive von Epiphanien in V. 6–8 [; vgl. dazu meinen Aufsatz: *Die Metamorphose des Gottessohns*, in diesem Band S. 285ff]. (2) Die um das Königtum Gottes kreisenden Traditionen in V. 9–11, die O. HOFIUS überzeugend aufgewiesen hat: *Der Christushymnus Philipper 2,6–11*, ²1991 (WUNT 17), 41–55; 109–113.

1. Zur Semantik von Phil 2,6b

1.1 Phil 2,6b als Idiom?

Der schwierige Vers wird oft von einem postulierten *Idiom*, einer Redensart her gedeutet: Christus „sah es nicht für einen auszunutzenden Gewinn an, mit Gott gleich zu sein“. ¹⁹ Kein Geringerer als Werner Jaeger hat 1915 dieses Verständnis philologisch untermauert. ²⁰ Die umgangssprachliche Redensart meint eigentlich |416| „etwas für einen Glücksfund halten“, im Deutschen geradezu wiederzugeben mit „etwas für ein gefundenes Fressen halten“. ²¹ Das in dieser Bedeutung nicht belegte *nomen actionis* ἄρπαγμός wird dabei identifiziert mit ἄρπαγμα, etwas, was man packt, ergreift. Die Idiom-Hypothese ist in der Folge von R.W. Hoover modifiziert worden und dominiert die Auslegung weitgehend, etwa in der Form: „Er hielt das Gott-gleich-Sein nicht für etwas, woraus er einen Vorteil ziehen sollte“. ²² Nur am Rand sei festgehalten, dass die beliebte Deutung als *res retinenda* („er hielt es nicht für einen unaufgebbaren Besitz“) vom Idiom nicht gestützt wird.

Die Hypothese eines postulierten Idioms sieht sich mit zwei schwerwiegenden Problemen konfrontiert. Erstens ist das spezifisch mit Phil 2,6b vergleichbare Idiom (ἄρπαγμα + Verb + doppelter Akkusativ) ausserhalb der christlichen Literatur allein bei Heliodor von Emesa bezeugt, der wahrscheinlich erst in das späte 4. Jahrhundert n.Chr. gehört. ²³ Über 300 Jahre trennen Phil 2 von dieser Paradereferenz! Zweitens setzt der raffinierte Erzähler des Liebesromans das Idiom gezielt ein, nämlich durchwegs bei

¹⁹ Vgl. z.B. W. FOERSTER, ThWNT 1, 473f.

²⁰ W.W. JAEGER, Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief, Hermes 50 (1915) 537–553; dazu die Replik von A. JÜLICHER, Ein philologisches Gutachten über Phil 2 v.6, ZNW 17 (1916) 1–17. Als Vorgänger ist nach Theodor von Mopsuestia und Isidor von Pelusium (?) (s. Anm. 28) bes. zu nennen J.B. LIGHTFOOT, St. Paul's Epistle to the Philippians, London ³1873, 133–136.

²¹ Unser Idiom steht dann in enger Nachbarschaft zu sehr verbreiteten Redensarten vom Typ ἔρματον/εὕρημα + Verb + doppelter Akkusativ (jüdisch: Jos., ant 2,41; bell 4,366; vgl. 3,144).

²² R.W. HOOVER, The Harpagmos Enigma, HThR 64 (1971) 95–119; vgl. WRIGHT, ἄρπαγμός (s. Anm. 10). Für die patristischen Belege wurde die Idiom-Hypothese energisch in Frage gestellt von J.C. O'NEILL, Hoover on *Harpagmos* reviewed, HThR 81 (1988) 445–449.

²³ Vgl. bes. R. KEYDELL, Zur Datierung der Aithiopika Heliodors, in: Polychronion, FS J. DÖLGER, Heidelberg 1966, 345–350; TH. PAULSEN, Inszenierung des Schicksals, Trier 1992, 12f. [; G.W. BOWERSOCK, Fiction as History: Nero to Julian, Berkeley 1994, 149–160; J.R. MORGAN, Heliodoros, in: G. SCHMELING (Hg.), The Novel in the Ancient World, 1996 (Mn.S 159), 417–456: 417–421]. Die konkurrierende Frühdatering in das frühe 3. Jh. verliert an Vertretern.

günstigen, zu ergreifenden Gelegenheiten für *sex and crime*.²⁴ Es wäre wahrhaft ein σκληρὸς λόγος, sollte ein ziemlich vulgäres Idiom in das Christuslob von Phil 2 Eingang gefunden haben – in einen Text feierlichen Stils, in dem über die höchsten göttlichen Dinge eindringlich reflektiert wird.

Dem ausgeprägten Sprachempfinden, das wir für religiöse jüdische und christliche Texte voraussetzen dürfen, entspricht die *rhetorische Schultradition*, welche die Übereinstimmung von Sache und Diktion verlangt (πρέπον). Umgangssprache und sogar Vulgarismen können zwar zugelassen und gegebenenfalls sogar begrüßt werden, wenn sie treffsicher die intendierte Sache herauszustellen vermögen.²⁵ Für Phil 2,6b ist indes kein 14171 einleuchtender Grund namhaft zu machen, der den Einsatz eines – keineswegs verbreiteten – vulgären Idioms rechtfertigen sollte²⁶ – sehr im Unterschied zur höchst polemischen Argumentation in 3,8 (vgl. 3,2f.19).

Zwar verraten auch einige griechische Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts Bekanntschaft mit dem besagten Idiom.²⁷ Aber gerade hier muss man in Rechnung stellen, dass die prominente Bibelstelle deren Diktion jeweils mitbeeinflusst,²⁸ ähnlich wie der „Raub“ von Phil 2 in manchen europäischen Sprachen ein Eigenleben gewonnen hat. Ausserdem bringen alle mit der Redewendung arbeitenden Belege, sowohl bei Heliodor wie bei den Vätern, das Moment einer *zu ergreifenden Gelegenheit*

²⁴ Heliod., Aeth 7,11:7 und 7,20:2 (Sex); 8,7:1 (Mordanschlag mit sexuellem Ziel); ferner 4,6:5 (erotischer Angriff). – Eine Vorform des Idioms ist in den gern Slang imitierenden Mimiamben des *Herodas* (3. Jh. v.Chr.) zu beobachten, typischerweise in höchst obszönem Zusammenhang (6,30 ὃ<σ>περ εὔρημ' ἀρπάσσα<σα>).

²⁵ Vgl. die Diskussion über Stilebenen, *vilitas/ταπεινότης* und *sordida verba* in Ps.-Long., sublim 31; 43 („man darf an erhabenen Stellen nicht ohne zwingende Not ins Schmutzige und Gemeine abgleiten, vielmehr gilt es, eine des Gegenstandes würdige Sprache zu führen“ [43,5]); Dion. Hal., comp 12,10–12; imit 31,2:11; Thuk 50; ferner Aristot., poet 22: 1458a18–59a4; Demetr., eloc 77; 144; Quint., inst 10,1:9.

²⁶ Anders BRUCKER, ‚Christushymnen‘ (s. Anm. 5) 313; sein Verweis auf einen ψόγος in Kleomedes (230–232) illustriert nicht Phil 2,6, wohl aber 3,8 (vgl. 332).

²⁷ Eus., frg Lc 6,20 (PG 24, 537C); HE 8,12:2 – beide Stellen in martyrologischem Kontext und damit ein indirekter Reflex der *Wirkungsgeschichte* von Phil 2 (vgl. EpLugd = Eus., HE 5,2:2; vgl. auch 8,10:2f)! Sodann Eus., vita Const 2,31:2; Basil., Sab Ar (PG 31, 605A); Tit. Bost., Man 1,2 (PG 18, 1072C); Kyrill, ador 1 (PG 68, 172C); bezweifelt von O'NEILL, Hoover (s. Anm. 22).

²⁸ V. 6b wird überhaupt nur von Thdr. Mops., Phil 2,6 (Swete I 215f) und Isid. Pel. (?), ep 4,22 (PG 78, 1072B) von jenem Idiom her gedeutet, was nicht für dessen Popularität spricht. W. FOERSTER, Οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγάσσατο bei den griechischen Kirchenvätern, ZNW 29 (1930) 115–128 beruft sich zu Unrecht auch auf Orig. und Thdr. (120f).

zum Ausdruck,²⁹ was sich wieder schwer mit der in Phil 2,6b voraussetzenden himmlischen Szene zusammenreimen lässt.³⁰

1.2 Die Terminologie von „Raub“ und „Gottgleichheit“

Da sich der Sinn von V. 6b in seinem Kontext nicht sicher erheben lässt, gilt es, das *Vokabular* zu analysieren. Anders, als es die Hypothese eines Idioms voraussetzt, ist der für das Christuslob in Frage kommende sprachliche Referenzrahmen primär in der *biblischen, jüdischen und frühchristlichen Literatur* zu orten. Hier fällt nun auf: Die Wortfamilie ὁρπαξ- ist mit ihren zahlreichen Belegen in der Septuaginta ausschliesslich negativ konnotiert.³¹ Ähnlich 1418 ist es der Fall im griechischsprachigen Judentum³² – freilich mit Ausnahme der Entrückungsterminologie,³³ die für Phil 2 nichts austrägt.³⁴ Im Neuen Testament verschieben sich die Verhältnisse nicht wesentlich.³⁵ Leider steht der Stürmerspruch (Q 16,16), der mit überwiegend negativ konnotiertem Wortschatz arbeitet, an Dunkelheit nicht hinter Phil 2 zurück!³⁶ Auf jeden Fall muss man für die Lektüre von V. 6b ernst-

²⁹ HOOVER, Harpagmos (s. Anm. 22) bestreitet jede „connotation of fortuitousness in the term ὁρπαγμα“ zugunsten des reinen „seizing“ (106 u.ö.). Bei Heliodor wie bei den Kirchenvätern geht es aber durchwegs um eine zu ergreifende Gelegenheit. Heliodors rhetorische Figuren der koordinierenden Häufung (wie das Hendiadyoin) dürfen nicht mechanisch seziert werden. HOOVER muss ausserdem idiomatisches ὁρπαγμα semantisch sehr scharf abgrenzen von seiner Normalverwendung (111–114). Es ist indes fraglich, ob man diese Spezialbedeutung auch noch für ὁρπαγμός postulieren darf (zumal wenn Euseb und Kyrill von Phil 2,6 mitbeeinflusst sind).

³⁰ Das Idiom wird auch bei den Kirchenvätern nie so ‚spiritualisiert‘, wie es in Phil 2,6 der Fall wäre, sondern bleibt recht konkret, zumal die martyriologischen Bezüge bereits neutestamentlich beeinflusst sind.

³¹ Meist geht es um Akte des Raubens und Beutemachens. In Betracht kommen Verben (mit Komposita) und Substantive, darunter 17 oder 18 Belege von ὁρπαγμα („Beute“; seltener „Rauben“).

³² Neben den Pseudepigraphen sind v.a. zu berücksichtigen Josephus und Philon, wo die Belege ebenfalls überwiegend negativ sind; zu ersterem vgl. E. MOORE, BIAZΩ, ΑΠΙΑΖΩ and Cognates in Josephus, NTS 21 (1975) 519–543, bes. 525–530.

³³ Sap 4,11; ApkMos 37,3; JosAs 12,8; VitProph 3,15; 2,9; grApkEsr 5,7.

³⁴ Die Versuche von L.L. HAMMERICH, An Ancient Misunderstanding (Phil. 2,6 ‚robbery‘), Kopenhagen 1966 und L. ABRAMOWSKI, Drei christologische Untersuchungen, 1981 (BZNW 45), 1–17 sind gescheitert: ὁρπαγμός kann unmöglich ein Entrücktwerden bzw. -sein bezeichnen.

³⁵ Neben ὁρπαγή und ὁρπαξ vgl. die Verben Mt 13,19; Joh 10,12.28f; (6,15; Lk 8,29; Apg 6,12; 19,29; 27,15. Positiv ist wieder die Entrückungsterminologie (Apg 8,39; 2Kor 12,2.4; 1Thess 4,17; Apk 12,5); ebenso Jud 23. Im Bildwort vom „Starken“ wird die an sich negative Bedeutung durch den Kontext ins Positive gewendet (Mk 3,27 par); vgl. Apg 23,10.

³⁶ Das negative Assoziationsfeld wird bei G. HÄFNER, Gewalt gegen die Basileia?, ZNW 83 (1992) 21–51 doch zu gering gewichtet (26–37). Gleichwohl könnte der Spruch

haft die Semantik des „gewaltsam Wegnehmens“, des „Raubens“ in Erwägung ziehen.

Diese Interpretation gewinnt durch die äusserst negative Wertung der *Gottgleichheit* (ἰσοθεΐα κτλ.)³⁷ *extra deum* in der biblischen, jüdischen und frühchristlichen Literatur an Gewicht.³⁸ Weil Gott der *eine und einzige* ist, kann sich ihm nichts gleichmachen.³⁹ Die scharfe Attacke der Juden gegen Jesus in *Joh 5,18* bringt die Exklusivität des einzigen Gottes deutlich zum Ausdruck. Das Bekenntnis zum *einen* Gott konfliktiert mit dem politischen oder religiösen Anspruch anderer Figuren auf Gottgleichheit.⁴⁰

Es ergibt sich: Phil 2,6b arbeitet einerseits nicht mit dem postulierten populären Idiom. In der biblischen und jüdischen Sprachwelt weisen die Vokabeln andererseits ein markantes Gefälle zu 14191 einer negativen Semantik auf. Eine negative Lesart drängt sich förmlich auf: „Er hielt das Gleichsein mit Gott nicht für *Raubgut*, nicht für etwas gewaltsam zu Ergreifendes bzw. Ergriffenes.“⁴¹ Lässt sich eine solche Aussage sinnvoll deuten?

2. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Phil 2,6(–11)

Seit alters bietet sich *Adam* als Kronfavorit an, dem die Schlange das „Sein wie Gott“ verheissen hat (Gen 3,5).⁴² Die Adamhypothese scheitert freilich an zwei scharfen Klippen: Einmal stösst sie sich mit dem erst in V. 7 be-

eine überraschende – und für Jesus typische – Umwertung *in bonam partem* betreiben; so G. THEISSEN, Jünger als Gewalttäter, in: *Mighty Minorities?*, FS J. JERVELL, Oslo 1995, 183–200.

³⁷ Semantisch lassen sich ἴσος θεῷ und ἴσα θεῷ nicht unterscheiden; gegen J. GEWIESS, Die Philipperstelle 2,6b, in: *Neutestamentliche Aufsätze*, FS J. SCHMID, München 1963, 69–85: 82; J. GNILKA, Der Philipperbrief, ⁴1987 (HThK X/3), 117.

³⁸ Vgl. Ps 89,7; 2Makk 9,12 (dazu unten); Sib 5,33f.139–143 (vom Endzeittyranen!); Philon, all 1,49; dec 7; virt 219; Mos 2,194; spec 1,25; spezifisch im Hinblick auf Gottes Einzigkeit conf 170; sacr 91f (vgl. aber 10); imm 57; all 2,3; aet 43. Wo Philon Patriarchen und Hypostasen in höchste Stellungen (samt Teilhabe am Gottesnamen!) versetzt, meidet er augenfällig die ἰσοθεΐα-Terminologie (anders das unechte frg sp 51 ROYSE vom König). Artap., frg 3 schildert *ägyptische* Verhältnisse. Vgl. sodann Athenag., leg 15,4; Clem, protr 54/55; Orig., comm in Joh 2,3:19.

³⁹ Vgl. bes. G. STÄHLIN, ThWNT 3, 352f („Das AT hallt in erhabener Monotonie wider von dem Michaelsruf: ‚Wer ist wie Gott?!‘“).

⁴⁰ Von Caligula handeln Jos., ant 19,4; Philon, legat 98; 114; 118.

⁴¹ Die Gleichsetzung von ἀρπαγμός mit ἀρπαγμα ist natürlich auch ohne postuliertes Idiom sinnvoll und wird von den griechischen Vätern zumeist fraglos vorausgesetzt (vgl. BAUER, Wb ⁶218).

⁴² Vgl. die informative Darstellung bei P.T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, 1991 (NIGTC), 263–268.

schriebenen Eingehen in die „Ähnlichkeit der Menschen“, in die „Gestalt wie ein Mensch“. Zum anderen hat die antike jüdische Exegese Adams Sünde nicht als Greifen nach der Gottgleichheit, sondern als Gebotsübertretung ausgelegt.⁴³

Verheissungsvoller ist ein anderes biblisches Bezugsfeld: Das *Alte Testament* stellt oftmals den Typ von gewaltigen *Herrschern* vor Augen, die in ihrer Machtfülle die letzten menschlichen Grenzen überschreiten und sich eine göttliche Position anmassen. Diese Thematik wird in der *jüdischen* Literatur in breitem Umfang aufgenommen, und sie trifft sich hier mit genuin *griechischen* Traditionen, welche ihrerseits die Hybris und Arroganz von Machträgern geisseln. Diese Figuren sind aus drei Gründen besonders interessant:

1. Es handelt sich um geschichtliche, mit Jesus vergleichbare Einzelgestalten und *zugleich* um Paradigmen menschlicher Haltungen schlechthin.

2. Für diese Figuren ist eine *Machtposition* geradezu konstitutiv, oft sogar die Weltherrschaft selbst. Damit ergibt sich ein Brückenschlag zu Phil 2,9–11.

3. Das Vokabular der ἰσοθεΐα haftet speziell an diesen Gestalten. In der griechisch-hellenistischen Welt gilt zwar alles mögliche als „gottgleich“, aber es lässt sich eine prägnante Häufung und Konzentration des Vokabulars in der *politischen* Sphäre beobachten. Die *Gottgleichheit der Machträger* wird durch Titulatur, Zeremoniell und Kult gefeiert, sie wird durch Literatur legitimiert oder gegebenenfalls auch problematisiert.⁴⁴

Ein schönes Beispiel für diesen *commonplace* liefert ein Papyrustext:⁴⁵ „Was ist ein Gott? Das Herrschende. / Was ist ein König? Gottgleich ([τῷ] θεός; τῷ] κρατοῦν· τί βασιλεὺς; ἰσοθεός).“

Gleichheit mit Gott hat es sowohl in der jüdischen wie in der hellenistischen Welt entscheidend mit *Herrschaft* zu tun. Diese Beobachtung lädt dazu ein, das „Gott-gleich-Sein“ in Phil 2,6b nicht nur von V. 6a, von der „Gottesgestalt“ her zu deuten, sondern vor allem auch von V. 9–11 her, wo Christus die Weltherrschaft zugesprochen wird. Wir stellen die exegetische Konturierung dieser These vorerst noch zurück und differenzieren zunächst die religionsgeschichtlichen Felder.

⁴³ Vgl. HOFIUS, Christushymnus (s. Anm. 18) 117–120. Gen 3,5 wird seit LXX meist auf die Engelexistenz gedeutet.

⁴⁴ Besonders stereotyp wird im Herrscherkult vom Erhalten „gottgleicher Ehren“ gesprochen, zumal in ehrenden Inschriften.

⁴⁵ PapHeid 1716 v. (2. Jh. n.Chr.; in: Ph. 80 [1925] 339); dazu S.R.F. PRICE, Gods and Emperors, JHS 104 (1984) 79–95: 95; ders., Rituals and Power, Cambridge 1984, 234.

2.1 Usurpation der Gottgleichheit in hebräischer Bibel und Judentum

Eine stattliche Anzahl *alttestamentlicher Texte* handelt von der Inanspruchnahme einer Gott allein zustehenden Position durch anmassende Völker und speziell durch ihre Herrscher.⁴⁶

Die hochmütige Erhebung, die gern auch mit astraler Metaphorik gezeichnet wird – Berühren des Himmels, Greifen nach den Sternen –, droht in jähem Sturz zu enden, betreffe es Herrscher (Ez 31,1–18; Jes 10,12–14; 37,22–29; Usia und Hiskia 2Chron 26,16–23; 32,25f), Völker (Jer 49,16; 51,53; Ob 3f; Jer 48,29f; dazu Jes 2,11–17; Thr 2,1) oder einfach Frevler (Hi 20,6). Die Geschichten im aramäischen Danielbuch erzählen vom Hochmut des Weltherrschers, der mit Gottes Herrschaft kollidiert.⁴⁷

Vor allem ist das Spottklagelied über den babylonischen König in Jes 14,5–21 zu nennen, wo V. 12–15 wohl auf einen altorientalischen Mythos zurückgreifen:⁴⁸

„Wie bist du vom Himmel gefallen, du strahlender Sohn der Morgenröte. [...] 14211 Du sprachst in deinem Herzen: ‚Zum Himmel empor will ich steigen, hoch über den Sternen Gottes aufrichten meinen Sitz, will thronen auf dem Götterberg im äussersten Norden! Ich will über Wolkenhöhen emporsteigen, dem Höchsten mich gleichstellen (ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ)!““⁴⁹

In Ez 28,1–10.11–19 handeln eine Gerichtsankündigung und eine Totenklage (mit Scheltwort und Gerichtswort) von Selbstüberhebung und Fall eines in mythischen Farben gemalten Machtträgers:⁵⁰

„Dein Herz war stolz, und du sagtest: ‚Ich bin ein Gott (θεός εἰμι ἐγώ), einen Wohnsitz für Götter bewohne ich mitten im Meer.‘ Doch du bist nur ein Mensch und kein Gott [...]“ / „Hochmütig bist du geworden (ὕψωθη ἡ καρδία σου), weil du so schön warst. [...] Auf die Erde stiess ich dich hinab.“

⁴⁶ Zum Gesamtphänomen vgl. D.E. GOWAN, *When Man Becomes God*, 1975 (PThMS 6).

⁴⁷ Vgl. bes. Dan 4,17–19; 5,20.23. In 6,8 sowie 3,5f.12–18 (jedenfalls in späterer jüdischer Lektüre) schliesst die Göttlichkeit des Herrschers die Gottesverehrung aus; vgl. zu Nebukadnezar als Gott Jdt 3,8; 6,2–4 (hier auch als κύριος πάσης τῆς γῆς); ferner zur Proskynese Est 4,17d/e.

⁴⁸ Der Versuch von H.R. PAGE, *The Myth of Cosmic Rebellion*, 1996 (VT.S 65), hinter zahlreichen Texten einen gemeinsamen westsemitischen Astralmythos zu rekonstruieren, ist zu gewaltsam: Jes 14, Ez 28 und Dan 11/12 u.a. lassen sich nicht harmonisieren. – Jes 14,12–15 war ein zur Zeit Jesu gut bekannter Text; vgl. Q 10,15.

⁴⁹ Zu beachten ist der Jubel von Erde und Totenreich (14,7–15) samt dem verurteilenden Chor der Völker (V. 16f) im Kontrast zu Phil 2,10f. Auch für Ez 28,17–19 ist die Öffentlichkeit des Geschehens charakteristisch.

⁵⁰ Vgl. W. ZIMMERLI, *Ezechiel, II*, ²1979 (BK XIII/2), 689 („in Phil 2,5–11 weiss der Verkündiger des Evangeliums eine erstaunliche Gegengeschichte zu erzählen“).

Typisch für Texte wie Jes 14, die den Herrscher mit einer mythischen Aura bekleiden, ist ihr Potential für Relektüren unter jeweils veränderten geschichtlichen Konstellationen. Sie produzieren neue Texte, in denen empirische Machttträger als Typus des sich selbst überhebenden Gewaltherrschers dargestellt werden, vorzüglich in Situationen, wo die Identität Israels und sein Glaube an den einen Gott aufs äusserste bedroht sind. Als herausragender Frevler fungiert zumal Antiochos IV., der zur Gestalt des endzeitlichen Tyrannen mutiert.⁵¹ Für unsere Fragestellung aufschlussreich ist besonders 2Makk 9,1–29, worin ihn das verdiente Geschick des Gottlosen heimsucht (V. 10–12):

„Kurz zuvor hatte er noch geglaubt, er könne nach den Sternen des Himmels greifen [...] Da begann er, von seinem masslosen Hochmut abzulassen [...] und sprach: ‚Es ist recht, sich Gott zu unterwerfen und als Sterblicher nicht *Gottgleiches* zu sinnē (ἰσόθεα φρονεῖν).“⁵²

In die Position von Usurpatoren der universalen Herrschaftsmacht Gottes rücken auch andere Herrscher wie Pompeius, 1422| Caligula und Nero ein.⁵³ Agrippa I. kommt an der ihm entgegengebrachten Gottesprädikation zu Fall.⁵⁴ Im Christentum des 1./2. Jahrhunderts entsteht aus den Traditionen vom Endzeittyrannen die Figur des Antichrist (vgl. 2Thess 2,4; AscJes 4,6).⁵⁵ Die rabbinische Tradition stellt schliesslich vier exemplarische Bösewichte, die „sich selbst zu Gott gemacht haben“ (עֲשֵׂה לָךְ אֱלֹהִים), warnend vor Augen, unter ihnen Hiram und Nebukadnezar.⁵⁶

⁵¹ Vgl. bes. Dan 8,9–12.23–25; 11,12.36–39. Wahrscheinlich wendet sich auch 4Q246 gegen seleukidische Herrscher (dazu A. STEUDEL, *The Eternal Reign of the People of God*, RdQ 17/65–68 [1996] 507–525; anders J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran*, 1998 [WUNT II/104], 128–170) – ein Text, der sich wie Phil 2,6b negativ oder positiv lesen lässt!

⁵² Diese Lesart ist gegenüber ὑπερήφανα φρονεῖν vorzuziehen. Zu den Topoi W. NESTLE, *Legenden vom Tod der Gottesverächter*, in: Ders., *Griechische Studien*, Stuttgart 1948, 567–596. Vgl. auch 7,19 (θεομαχεῖν); 5,21. Die Selbstverurteilung des Königs ist im Stil bekannter griechischer Sentenzen formuliert (s. Anm. 66).

⁵³ Vgl. PsSal 2,25–32 [NW I/2, 289]: Pompeius (ἐγὼ κύριος γῆς καὶ θαλάσσης ἔσομαι); auch 17,11–15. – Für Caligula vgl. Philon, *legatio ad Gaium*, ein grossangelegter ψόγος, der die ἀθεωτάτη ἐκθέωσις dramatisch vor Augen stellt (77 [dazu auch NW I/2, 289–291]). – Vgl. ferner oben Anm. 38 sowie 3Makk 3,11; 6,4f; 1Hen 46,5–7; vom Frevelpriester 1QpHab 8,10; von Städten Sib 3,360f; 5,72; von Frevlern PsSal 1,5.

⁵⁴ Apg 12,21–23; Jos., ant 19,343–352.

⁵⁵ Vgl. G.C. JENKS, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, 1991 (BZNW 59); L.J. LIETAERT PEERBOLTE, *The Antecedents of Antichrist*, 1996 (JSJS 49).

⁵⁶ TanB Shem 7–9 par ShemR 8,1f (vgl. BILL. 2, 462–465), mit Rückgriff auf Ez 28, Jes 14; vgl. ferner bChul 89a (BILL. 3, 44). Zum Hochmut generell s. BILL. 2, 101–106.

Der Vorschlag, Phil 2,6(ff) von Texten wie Jes 14 her zu lesen, stammt, von altkirchlichen Auslegungen abgesehen, vor allem von E. Lohmeyer.⁵⁷ Seine Hypothese hat in der Forschung freilich wenig Gunst gefunden, weil er sie mit zwei problematischen Annahmen verbunden hat: (1) Lohmeyer bezieht sich auf den Teufel, was dem Brückenschlag zu Phil 2 einen geradezu abenteuerlichen Charakter verleiht. Ausserdem hat die satanologische Deutung von Jes 14 in der jüdischen Wirkungsgeschichte kaum einen Haftpunkt.⁵⁸ (2) Lohmeyer spricht von einer „himmlischen Versuchung“ Jesu. Eine solche hat an Phil 2 keinen Anhalt: Eine Versuchung und zumal Versuchungsgeschichten arbeiten mit dem *Äquilibrium* einer Alternative, während das Christuslob von vornherein eine klare Option des Präexistenten für den Weg der Erniedrigung voraussetzt. Unsere Hypothese vermeidet diese beiden Komplikationen.

Alle die aufgeführten Traditionen bringen paradigmatisch eine grundlegende biblische Einsicht zum Ausdruck: Die hochmütige Erhebung resultiert in einem Sturz, die demütige Selbsterniedrigung führt zur Erhöhung. Wo der jüdische Monotheismus in kritischen Situationen mit hellenistisch-römischen Herrschern in Konflikt gerät, wie in der Caligula-Krise, wird die Situation durch das biblische Motiv des „Hochmuts des Herrschers“ gedeutet. Das ursprünglich *weisheitliche* Muster lässt sich *historisch* und *eschatologisch*, aber auch *ethisch* akzentuieren. Die ethische Applikation, die Paulus im Nahkontext des Christuslobs vornimmt (Phil 2,1–5), ist bereits in den anvisierten Traditionsfeldern angelegt.⁴²³

Die Nähe von Phil 2,5–11 zu *Sentenzen* des Typs von Mt 23,12; Lk 18,14; 14,11 ist augenfällig.⁵⁹ Diese basieren ihrerseits auf weit gestreutem alttestamentlich-jüdischem Gut.⁶⁰ Für unsere Fragestellung ist besonders interessant die weisheitliche *Paränese an Herrschende*, die vor Arroganz und Hochmut warnt.⁶¹

⁵⁷ E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus*, Darmstadt ²1961 (= SAH 1927/28.4), 25–29; vgl. schon W. LUEKEN, Michael, Göttingen 1898, 138f.

⁵⁸ Möglicherweise sind 2Hen 29,4(f) (LR) und VitAd 15,3 christliche Zusätze, während 1Hen 68,4 unklar bleibt (M. BLACK, *The Book of Enoch or I Enoch*, 1985 [SVTP 7], 244).

⁵⁹ Vgl. z.B. L.W. HURTADO, *Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5–11*, in: *From Jesus to Paul*, FS F.W. BEARE, Waterloo 1984, 113–126.

⁶⁰ Vgl. Prov 3,33–35 LXX [Jak 4,10; 1Petr 5,5]; 16,18; 18,12; 29,23; Hi 22,29; Ez 17,24; 21,31; Lk 1,51–53; 2Kor 10,5; BILL. 1, 921; vgl. 11QTgJob 34,6–8; 4Q427 7,II,8f; Philon, *sacr* 62; BHM 2,64; HekRabb §272 (TSAJ 17, 249).

⁶¹ So Sir 9,17–10,18 (bes. 10,12ff); EpArist 211.266; Sap 6,1–21; vgl. das Plädoyer für „Gleichsein“ mit den Menschen (statt: mit Gott) EpArist 262f.282; Sap 7,1–6.

2.2 Gottgleiche Könige in der hellenistischen Welt

In der *hellenistischen Welt* schliesst die ἰσοθεΐα irdischer Machttträger sehr vielfältige Aspekte in sich,⁶² die sich nicht in ihrer rituellen Inszenierung, dem Herrscherkult, erschöpfen.⁶³ Neben der *Verherrlichung* der gottgleichen Macht von Königen steht die *Kritik* an Vermessenheit und Hochmut, die das Herrscheramt verderben.⁶⁴ Man vergegenwärtigt sich besonders verderbliche Frevler, welche die Grenze zur göttlichen Sphäre durchbrechen wollten: die Titanen und Giganten, Bellerophon, Ixion, Kapaneus, Salmoneus und historische Herrscher wie Xerxes und die grossen Tyrannen.⁶⁵ Die altgriechische Scheu vor der Hybris und die ‚delphische Theologie‘ leben in zahlreichen Sentenzen fort,⁶⁶ die im griechischsprachigen Judentum zur Aktualisierung der eigenen Traditionen aufgegriffen werden.⁶⁷

Die Reflexionen über politische Herrschaft, die wir in der hellenistischen Literatur samt ihren jüdischen Pendants [424] finden,⁶⁸ sind für das Verständnis von Phil 2 überaus lehrreich. Wir erfahren hier, was man in der Antike über den rechten Umgang mit Macht gedacht hat. Darf ein Herrscher seine Machtposition ausnützen? Wie kann er den Gefahren von Hochmut, Arroganz und Selbstüberhebung ausweichen? Darf ein König

⁶² Der spezifische Begriff z.B. Aischyl., Pers 80.856; Plat., rep 8: 568b; Isokr., or 2,5; VitAesop 116; Lukian, catapl 16; Eutrop., brev 8,4; Stob. 4,7:21; sodann Homers Heroen (Il 9,603; Od 11,484; 1,324; 20,124); ferner Anm. 75.

⁶³ Zur Differenzierung vgl. G.W. BOWERSOCK, Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D., EnAC 19 (1973) 179–212; dazu die knappe, vorzügliche Darstellung bei H.-J. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, II, 1996 (KStTh 9/2), 17–74.

⁶⁴ Der Hybrisvorwurf findet sich bereits Hom., Il 5,440–442; 21,314f; vgl. Philod., Hom 36,9–11; später bes. Rhianos, frg 1,12f (ἴσα Δί); Philon, post 115; Plin., paneg 49,1; Plut., Is 24: 360c/d. – Hochmut ist ein Hauptlaster von Herrschern: Solon, frg 4 W. (= 3 D.; G./P.); Hdt. 3,80; Plat., rep 9: 572c; Philod., sup 6; Dion, or 1,66–84; 4,116–132; Plut., Sull 30,4f.

⁶⁵ Vgl. z.B. die Listen in Verg., Aen 6,548–627; Clem., protr 54/55. Repräsentativ ist *Salmoneus* (Apollod., bibl 1,89f: ὕβριστις δὲ ὢν καὶ τῷ Διὶ ἐξισοῦσθαι θέλων διὰ τὴν ἀσέβειαν ἐκολάσθη · ἔλεγε γὰρ ἑαυτὸν εἶναι Δία).

⁶⁶ Programmatisch am Anfang von Men., sent; sodann 336 (= Demonax); 350; Aischyl., Pers 820; Soph., TGrF IV 346; 590; Eur., Bakch 395f; Aristot., rhet 21,6: 1394b26; zahlreiche Gnomen bei Stob. 3,22 („über den Hochmut“, darunter Sosiphanes, TGrF I 3 von Herrschenden, die „Himmelsgleiches sinnen“ [ἴσ' οὐρανῷ φρονεῖτε]). Beliebt ist die Sentenz, wonach κόρος (Sattsein/Übermut) Hybris erzeuge (oder umgekehrt); vgl. G. BERTRAM, ThWNT 8, 296.

⁶⁷ So 2Makk 7,12; Jos., ant 10,241; vgl. Philon, virt 161–174.

⁶⁸ Vgl. bes. P. HADOT, Art. Fürstenspiegel, RAC 8 (1972) 555–596; G.F. CHESNUT, The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy, ANRW II 16.2 (1978) 1310–1332. Zur *Statusänderung* s. D.B. MARTIN, Slavery as Salvation, New Haven 1990, 35–42; 86–116; 130–132.

überhaupt eine gottgleiche Stellung beanspruchen? Gibt es Formen des Verzichts auf Macht und hohen Status?⁶⁹ Hier haben wir einschlägige antike Analogien zu demjenigen Geschehen vor uns, das in Phil 2 geschildert wird.

Etwas anachronistisch, aber ausgesprochen instruktiv ist der Machtverzicht *Solons von Athen*. Der Staatsmann hätte kraft seiner unbeschränkten Vollmacht die Möglichkeit gehabt, die Tyrannenherrschaft zu ergreifen, zieht sich aber nach seiner Gesetzgebung zurück ins Privatleben und reist weg. In einem Gedicht gibt er sich Rechenschaft über seinen Entschluss und lässt auch die Stimmen seiner Gegner zu Wort kommen, die ihn wegen dieses für sie unbegreiflichen Fahrenlassens der *Beute* verspotten.⁷⁰ Solon verzichtet auf den Ruhm zugunsten einer besseren Ehre.

In Zeit und Raum wesentlich näher liegt ein *Mose-Enkomion* von Philon, das erst im grösseren Zusammenhang einer politischen Interpretation seine Relevanz für das Verständnis von Phil 2,5–11 erlangt.⁷¹ Mose gewinnt seine Machtposition nicht durch *Gewalt*, sondern durch Tugend. Sein *Herrschaftsverzicht* wird von Gott durch Übereignung einer grösseren *Herrschaft über den gesamten Kosmos* belohnt. Mose fungiert überdies auch als ethisches Paradigma.⁷²

⁶⁹ Herrschaft kann in der hellenistischen Königsideologie als Dienst, ja als Knechtschaft pointiert werden (vgl. H. VOLKMANN, *Endoxos Duleia*, Berlin 1975, 65–73; MARTIN, *Slavery* [s. Anm. 68] ebd.; D. SEELEY, *Rulership and Service in Mark 10:41–45*, NT 35 [1993] 234–250) – ohne aber einen mit Phil 2,6–8 wirklich vergleichbaren Machtverzicht zur Folge zu haben.

⁷⁰ Solon, frg 32/33 W. (= frg 23 D. = frg 29/a/b G./P.; vgl. Plut., Sol 14) mit dem Wort der Gegner, die nur „auf Beute aus waren (ἐφ’ ἀρπαγῇσιν ἦλθον)“: „Als ihm Gott das Höchste gönnte, griff er selber nicht danach, und obschon der Fang im Garn war, stützte er; das grosse Netz riss er nicht an sich“, und Solons Gegenrede: „Wenn ich nicht nach Tyrannis und gnadenloser Gewalt griff, wenn ich auch befleckte und entehrte meinen Ruhm, schäme ich mich doch nicht. Gerade so rage ich durch solchen Sieg hoch hinaus über alle Menschen (εἰ δὲ [...] τυραννίδος δὲ καὶ βίης ἀμειλίχου οὐ καθηψάμην μίανας καὶ καταισχύνας κλέος, οὐδὲν αἰδέομαι· πλεον γὰρ ᾧδε νικήσειν δοκέω πάντας ἀνθρώπους)“ [so die m.E. trefflichste Übs., wonach die Negation οὐ *nicht* auf die Partizipien μίανας καὶ καταισχύνας zu beziehen ist: Durch den Machtverzicht beschädigt er seinen Ruhm, doch gerade dadurch übertrifft er alle].

⁷¹ Philon, Mos 1,148–162; dazu SCHENK, Phil (s. Anm. 7) 208f; BRUCKER, ‚Christushymnen‘ (s. Anm. 5) 315f; 222–224. Zu Mose als idealem Herrscher vgl. auch 2,2–10; Jos., Ap 2,158–160 (Absage an Habsucht und Tyrannis; vgl. BRUCKER, aaO. 224 A. 16).

⁷² Gewalt 148; Verzicht bzw. Erniedrigung 149.155; Kosmosherrschaft bzw. Erhöhung 155–158; ethisches Modell 158–161. Die zusätzlichen auffälligen Parallelen zu Phil 2,5–11 stellen m.E. (gegen SCHENK und BRUCKER) keine unmittelbaren Traditionsvorgaben für das Christuslob dar, sondern bedeutsame *Analogiebildungen*: Teilhabe am Gottesnamen (158); Präexistenz (162); vgl. unten Anm. 83.

Ganz besondere Aufmerksamkeit muss *Alexander dem Grossen* gelten.⁷³ Er stellt den *Typos des Weltherrschers* schlechthin dar, [425] seinem Bild haben sich zahlreiche römische Machthaber gleichgestaltet. Alexanderstoffe waren in der Antike ungemein volkstümlich, auch im Judentum.⁷⁴ Der jugendliche König wird zum Symbol einer alles in den Schatten stellenden *Grenzüberschreitung*, die entweder bewundert oder aber als Ausdruck von Ruhmsucht und Vermessenheit verurteilt wird. Die Klimax erreicht sie in seinem Anspruch auf Gottgleichheit,⁷⁵ über den in der antiken Literatur eingehend debattiert wird.⁷⁶

Es ist das Verdienst von A.A.T. Ehrhardt, Phil 2 vom Alexanderbild her konturiert zu haben,⁷⁷ unter Rückgriff auf K. Bornhäusers Caligula-Referenz.⁷⁸ Sein Versuch hat wohl deshalb nahezu keine Resonanz erzeugt, weil er das Christuslob für eine rein hellenistische Bildung hielt und ihm sogar ein „euhemeristisches Philosophem“ und einen Herakles-Mythos unterschob. Unberücksichtigt bleibt der ausgeprägte biblisch-jüdische Hintergrund, der erst die Schnittstelle zum hellenistischen Herrscherideal bietet.

Phil 2,6–11 ist nicht einfach als Reaktionsbildung auf Alexander oder Caligula bzw. auf den Herrscherkult anzusprechen.⁷⁹ Unser Christuslob kommt von biblischen und jüdischen Traditionen her, worin Gottes Königtum zu den Weltmächten einen scharfen Kontrast bildet. Wohl aber

⁷³ Vgl. W. HOFFMANN, Das literarische Porträt Alexanders des Grossen, Leipzig 1907; A. HEUSS, Alexander der Grosse und die politische Ideologie des Altertums [1954], WdF 528 (1979) 123–188; F. PFISTER, Kleine Schriften zum Alexanderroman, 1976 (BKP 61). – Das Textmaterial ist so reichhaltig, dass ich summarisch auf die oben Anm. * angekündigte Studie verweisen muss. Die negativsten Bilder zeichnen Pompeius Trogus (in der Epitome Justins), Curtius (Caligula-Zeit?!), Seneca und Lucan.

⁷⁴ Negativ neben Dan bes. 1Makk 1,3f (Hochmut; Räuber); Sib 11,195–223; Philon, Cher 63; positiv Jos., ant 11,326–339; VitProph 2,5; BILL. 4/1, 405; 410.

⁷⁵ Alexander gilt in besonderem Mass als ἰσόθεος, so im Alexanderroman (Ps.-Kallisth., *passim*); ironisch bei Ps.-Diog., ep 33,1–4 (zusammen mit den Topoi des Grenzüberschreiters und Räubers!).

⁷⁶ Vgl. z.B. J.R. FEARS, Art. Herrscherkult, RAC 14 (1988) 1074–76; neben den Historikern s. die Anekdoten Ael., var hist 2,19; 5,12; 9,37; 13,30; Lukian., dial mort 12; 13; 25.

⁷⁷ A.A.T. EHRHARDT, Jesus Christ and Alexander the Great, JThS 46 (1945) 45–51; Ein antikes Herrscherideal, EvTh 8 (1948/49) 101–110; 569–572; vgl. MARTIN, Carmen (s. Anm. 1) 155f.

⁷⁸ K. BORNHÄUSER, Jesus imperator mundi, Gütersloh 1938.

⁷⁹ Vgl. das Monitum von G. BORNKAMM, Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft, in: Ders., Das Ende des Gesetzes, ⁵1966 (BEvTh 16), 157–172. Der Hintergrund des Herrscherkults wird wieder hervorgehoben: D. SEELEY, The Background of the Philippians Hymn (2:6–11), Journal of Higher Criticism 1 (1994), 49–72: 61–71; E.M. HEEN, Saturnalicus Princeps, Diss. Columbia Univ. 1997 (Microfilm), 166–196.

stellen Figuren wie Alexander *Repräsentanten* jenes Typs von Herrschaft dar, mit der die Herrschaft Christi kollidiert.

2.3 „Raub“

Die expressive Sprachform vom „Gott-gleich-Sein“ als „Raubgut“ wirkt eigenartig. Nun lassen sich in der antiken Literatur |426| Wechselwirkungen der semantischen Felder von „*Rauben*“ und „*Herrschaft*“ vielfach nachweisen. Bereits die Zeitgenossen haben beobachtet, wie die Römer als „Räuber des Erdkreises“ auf ihrem Weg zur Weltherrschaft zahllose Königreiche kassiert und ungeheure Beute zusammengerafft haben.

Besonderes Aufsehen erregte in Rom 156/55 v.Chr. anlässlich einer Philosophengesandtschaft der Vortrag des *Karneades*, worin dieser den räuberischen Charakter des Imperialismus schonungslos entlarvte und mit einem eindrücklichen Apophthegma würzte:⁸⁰ Als Alexander einen gefangenen Piraten fragte, warum er das Meer unsicher mache, sagte dieser: „Weil ich es mit einem kleinen Schiff tue, heiße ich *Räuber*. Du aber tust es mit einer grossen Flotte und heisst *Imperator*.“ Romkritische Stimmen, in denen der Verzweiflungsschrei unterdrückter Völker nachhallt, geisseln die unersättliche Raubgier des Wolfsreichs.⁸¹ Augustin hat es zugespitzt formuliert: *remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*

Wiederum gilt Alexander als der exemplarische Welträuber.⁸²

Erst in diesem grossen Zusammenhang gewinnt eine Passage aus Plutarch Profil, die seit Wettstein für die Exegese von Phil 2,6ff gern aufgeboten wird (fort Alex 1,8: 330d): „Denn Alexander zog nicht *räuberisch* (ληστικῶς) über Asien her, noch sann er darauf, es *gleich wie Raubgut und Beute*, wider alle Erwartung von der Tyche gewährt (ὥσπερ ἄρπαγμα καὶ λάφυρον εὐτυχίας ἀνελπίστου), an sich zu zerren und zu reißen [...]“. Plutarch nimmt Alexander als Typus des tugendhaften Herrschers in Schutz vor dem verbreiteten Image des Glücksritters und Erzáubers.⁸³

⁸⁰ Vgl. Cic., rep 3,12–31, bes. §24 und Aug., civ 4,4 (Zitate). Vgl. A. LAPENNA, Il bandito e il re, Maia 31 (1979) 29–31.

⁸¹ Vgl. Sall., ep Mithr 22; Caes., Gall 7,38:8; Vell. Pat. 2,27:2; Tac., Agr 30,4 (*raptoreis orbis*); dazu W. CAPELLE, Griechische Ethik und römischer Imperialismus [1932], WdF 528 (1979) 238–270 und bes. H. FUCHS, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, Berlin ²1964, 15–17.

⁸² Vgl. Curt. 7,8:19 (*omnium gentium latro*); Sen., benef 1,13:3; 7,2:6; nat 3 praef 5; Lucan. 10,21 (*felix praedo*); vgl. Anm. 74; 75.

⁸³ Mit Phil 2 vergleichbar sind auch Präexistenz, Sendung/Rückkehr, Gestaltangleichung und Erschaffung einer einzigen Kosmopolis, die aber lediglich als *Analogiebildungen* und nicht als Traditionsvorgabe in Betracht kommen (vgl. oben Anm. 72). Ebenso stellt der von EHRHARDT, aaO. (s. Anm. 77) und SCHENK, Phil (s. Anm. 7) 207f weit überschätzte, gern mit Alexanderstoffen verbundene *Heraklesmythos* eine Analogie dar, der auf das Christuslob nicht einmal mittelbar eingewirkt hat.

In diesem Vorstellungshorizont wird auch Herrschaft selbst zum Objekt der Usurpation: Machtpositionen und Königreiche sind dem räuberischen Griff ausgesetzt.⁸⁴ Der Brückenschlag von der Weltherrschaft zur Gottgleichheit liegt auf der Hand. Einige [427] vereinzelte Belege reden sogar ausdrücklich von der Usurpation einer *göttlichen* Position.⁸⁵

Von Alexander heisst es bei Curt. 8,5:5: *quonam modo caelestes honores usurparet coepit agitare*. Im Liebesroman von Achilleus Tatios (2. Jh. n.Chr.) schleudert ein böswilliger Ankläger einem Priester entgegen (8,8:8): „Erteile uns *tyrannische* Befehle! [...] Betrachte dich überhaupt nicht als Mensch! Lass dich gemeinsam mit Artemis *anbeten* (προσκυνοῦ)! Ihre Ehre hast du ja ebenfalls an dich *gerissen* (τιμὴν ἐξήρπασας).“

3. Exegetische Skizze

Der hier vorgestellte Vorschlag einer erneuerten *politischen* Auslegung von Phil 2,6 bietet mehrere Vorzüge:

1. Die Hypothese arbeitet primär mit *prominentem biblischem und jüdischem Material* und muss also nicht auf entlegene Quellen und apokryphe Vorstellungen zurückgreifen.⁸⁶ Sie situiert den Ursprung des Christuslobs in einem *griechischsprachigen Judenchristentum*, in dem sich die massgeblichen jüdischen Traditionen in intensiver Wechselwirkung mit solchen der hellenistisch-römischen Welt befinden. Sie setzt zugleich voraus, dass der Text auch den Verständnisvoraussetzungen von Heidenchristen in hohem Mass entgegenkommt. Vor allem knüpft sie an *grundlegende Probleme christlicher Gemeinden* im Römischen Reich an, die um das Verhältnis von imperialer Macht und Christusherrschaft wie um den innergemeindlichen christusentsprechenden Umgang mit Macht kreisen.

⁸⁴ Es gibt zahlreiche Belege (vgl. J. WETTSTEIN, *Novum Testamentum Graecum*, Amsterdam 1751/52 [= Graz 1962], II 269f; ThesLL 7/2, 1014–18; 10/2, 522–529), z.B. Dion. Hal., ant 2,6:3; Plut., Mar 9,2; Crass 15,4; Julian, or 3,27; RhetHer 4,27:37; Sall., Iug 14,11; Sen., ep 94,66; Tac., ann 4,1. – Jüdisch: Jos., ant 14,316; 20,151; bell 2,204; auch Philon, Mos 1,148 sowie jHor 3,3–5: 74c (BILL. 3, 620). Der Stürmerspruch (Q 16,16) gehört m.E. ebenso in diesen Zusammenhang.

⁸⁵ Die Belege sind m.W. bisher noch nicht „entdeckt“ worden. Vgl. schliesslich die „weibliche“ passive Usurpation bei Apul., met 4,29:5–30:3 (Venus klagt über Psyche, die *meos honores usurpabit*).

⁸⁶ Das ist etwa der Fall bei R. BERGMEIER, Weihnachten mit und ohne Glanz, ZNW 85 (1994) 47–68: 59ff. – Noch nicht auszubeuten versucht hat man m.W. 4Q491 11,1,15f („wer hätte mich zu *plündern* gedacht, und wer *gliche sich* meiner Herrlichkeit an?“).

Beispielsweise stellt die Jüngerbelehrung Mk 10,42–44 par eine bedeutsame Parallele zu Phil 2,1–11 dar.⁸⁷

2. Der Rückgriff auf die Hypothese eines politischen Traditionsfeldes ist anschlussfähig für mehrere *Deutungsmodelle* von Phil 2,6–11.⁸⁸ Im Vordergrund steht die *negative Semantik* des gewaltsamen Ergreifens des „Gott-gleich-Seins“, die zwei |428| Interpretationsspielarten zulässt: Die Gottgleichheit kann als *Ausstattung* des Gottessohns oder als von ihm nicht *erstrebtes Gut* ausgelegt werden.⁸⁹

Vorgängig ist zu erwägen, ob sich diese scharfe Alternative überhaupt sachgemäss an einen Text wie Phil 2,6 herantragen lässt.⁹⁰ Es leidet keinen Zweifel, dass die Zuspitzung der Frage, ob der präexistente Christus bereits volles „Gottgleich-Sein“ genießt, auf die trinitarischen Dispute des 4. Jh. zurückgeht. Hätten wir es in unserem Christuslob mit einem ursprünglich aus dem Heidenchristentum stammenden Text zu tun, so müsste diese reflektierte Differenzierung angesichts des offenen griechischen Verständnisses von Göttlichkeit überhaupt ausscheiden. Anders steht es, wenn die hier verfolgte Hypothese richtig sein sollte: Phil 2,6–11 führt dann in ein frühes judenchristliches Milieu zurück, wo wir eine ausgesprochene Sensibilität für die Einzigkeit Gottes und dessen Verschiedenheit von allem Geschaffenen voraussetzen dürfen. Die Auslegungsalternative von faktischem und intendiertem „Gott-gleich-Sein“ drängt sich dann gebieterisch auf.

a. Im Fall seiner Gottgleichheit besitzt Christus das *von Natur aus*, was sich die Herrscher erst durch Transgression zu besorgen suchen. Eine Spielart der *nizänischen* Auslegung geht genau diesen Weg.⁹¹ Der Vorteil dieser Lesart ist die Korrespondenz von V. 6a und V. 6b: Die „Gottesge-

⁸⁷ Vgl. dazu SEELEY Rulership (s. Anm. 69) sowie O. WISCHMEYER, Herrschen als Dienen, ZNW 90 (1999) 28–44. Die Par. Lk 22,25 nimmt die Terminologie des Wohltäterkults auf; vgl. W. PÖHLMANN, Art. Herrscherkult II, TRE 15 (1986) 248f.

⁸⁸ Sogar das (schwierige) aktivische Verständnis von ἀρπαγμός als „Rauben“ (so C.F.D. MOULE, Further Reflexions on Philippians 2:5–11, in: Apostolic History and the Gospel, FS F.F. BRUCE, Grand Rapids 1970, 264–276) lässt sich durch das vorgeführte Material exzellent stützen: Curt. 7,8:26 sagt ein Skythe zum räuberischen Alexander: *si deus es, tribuere mortalibus beneficia debes, non sua eripere*.

⁸⁹ Ich vermeide die gängige Entgegensetzung von *res rapta* und *res rapienda*, da sie mit zahlreichen Unschärfen und Konfusionen belastet ist; vgl. WRIGHT, ἀρπαγμός (s. Anm. 10) 321–344.

⁹⁰ Sollte es sich um ein Idiom handeln, ist die Fragestellung von vornherein verfehlt: Die zu ergreifenden Gelegenheiten haben sowohl den Charakter eines Vorhandenen (so HOOVER, Enigma [s. Anm. 22] 118) wie eines erst noch zu Packenden (so GEWIESS, Philipperstelle [s. Anm. 37] 69–75).

⁹¹ J. Chrys., anom 10,6 (PG 48, 792/793); hom 7,1 in Phil (PG 62, 228/229); Ps.-Athan., trin 1 (PG 28, 1156C); Ps.-Oikum., Phil 2,5–8 (PG 118, 1281A/B). – LIGHTFOOT, Phil (s. Anm. 20) 134 kritisiert hier den übermässig komprimierten Gedanken.

stalt“ ist mit dem „Gott-gleich-Sein“ identisch.⁹² Ihr Nachteil besteht darin, dass die Erhöhung zum Kyrios (V. 9–11) nur *akzidentiell* zur Göttlichkeit Christi hinzutritt. Jesus erlangt wieder jenen unüberbietbaren Status, den er von Anfang an innehatte. Was antik-jüdischem Verständnis zufolge das Gottsein überhaupt erst ausmacht – Gottesname, Weltherrschaft und kultische Verehrung – hat lediglich den Charakter eines bedeutungsvollen *surplus*. In der nizänischen Lektüre betrifft die Erhöhung konsequenterweise allein die *menschliche* Natur Christi.⁹³

Anders stellen sich die Dinge dar, wenn anstelle des negativen Assoziationsfeldes von Usurpation und Gewalttätigkeit ein *positives* Verständnis der faktischen Gottgleichheit Christi dominiert: Dieser verzichtet darauf, aus seiner göttlichen Position Gewinn zu ziehen. Auch die Hypothese eines Idioms in 1429f Phil 2,6b fällt unter diesen Auslegungstyp. Zu berücksichtigen sind aus diesem Blickwinkel diejenigen Herrschertraditionen, die den Machthaber nicht vor dem Hochmut (so die oben untersuchte Thematik), sondern vor der *τρυφή* warnen, also vor dem *genussvollen Ausnützen einer Machtposition*.⁹⁴ So wie sich ein tugendhafter König der Wonnen von Tafel und Lager entschlägt um des Wohls seiner Untertanen willen, so entsagt der göttliche Christus der himmlischen Seligkeit.

b. Im Fall eines dem präexistenten Christus *noch nicht zukommenden „Gott-gleich-Seins“* muss demgegenüber zwischen V. 6a und V. 6b eine *Zäsur* postuliert werden. Die Gottgleichheit stellt eine markante *Steigerung* des Seins in der Gottesgestalt dar, die eine entscheidende *Grenze* markiert. Der *Nachteil* dieser Lesart ist aber zugleich ihr *Vorteil*: Nur hier bekommt die Erhöhung zur Kyrioswürde (V. 9–11) das ihr zustehende Gewicht als Gravitationszentrum des gesamten Christuslobs. Durch V. 6b wird sie bereits im ersten Teil bedeutungsvoll antizipiert. Aufgrund der – auch religionsgeschichtlich gut belegten – Relation zwischen V. 6b (Gottgleichheit) und V. 9–11 (Weltherrschaft) gebe ich der Interpretation, die von einer *res rapienda* ausgeht, die Präferenz, freilich nur ‚mit Furcht und Zittern‘ angesichts des langen Schattens des Arius!

Besonderer Aufmerksamkeit bedarf in diesem Fall die „*Gestalt Gottes*“ (V. 6a), die schwieriger zu deuten ist als unter Voraussetzung der Hypothesen von ihrer Identität mit der Gottgleichheit oder von Adam. Zu ihrem Verständnis sind drei Überlegungen zu berücksichtigen: (1) Der Kontrast der „Gottesgestalt“ zur

⁹² Der Artikel τó ist dann anaphorisch zu fassen, vgl. BDR §399₂.

⁹³ Vgl. P. HENRY, Art. Kénose, DBS 5 (1957) 70; 131f.

⁹⁴ Vgl. Xen., Ages 5; Muson., frg 8; Diotog. bei Stob. 4,7:62; Philon, Mos 1,160; Dion, or 1,21; 62,1–7; 4,101–115 (samt Differenzierung dreier Übel: Lust; Habgier; Ruhmsucht als schlimmstes); Plut., princ inerud 2: 780b; gegen epikureische genussreiche *Gottgleichheit* Plut., suav viv 7: 1091b/c (ἀφθάρτους καὶ ἰσοθέους ἀποκαλοῦντες αὐτοὺς). In den Alexanderüberlieferungen ist der Topos von Schwelgerei, Luxus und Weinsucht seit Ehippos notorisch, dagegen Plut., fort Alex 1,9: 330e; 10: 332a.

„Sklavengestalt“ (V. 7b) bzw. zur „Menschenerscheinung“ (V. 7c/d) signalisiert eine eminente *Hoheitsstellung*, die den präexistenten Christus im göttlichen Thronsaal auszeichnet. Sie verträgt sich gut mit unserer politisch-royalen Hypothese, wonach es gerade die ungeheure Machtfülle oder der Glanz ist, welche die Weltherrscher zu Vermessenheit und Hybris provoziert.⁹⁵ Bereits Jes 14 und Ez 28 setzen eine Überfülle an Macht und Herrlichkeit voraus, welche ihre Träger zur Übersteigerung verleitet. (2) Das „Sein in der Gottesgestalt“ ist möglichst konkret und visuell zu fassen:⁹⁶ als Bekleidetsein des Präexistenten mit einem *Herrlichkeitsleib* bzw. mit einem *Lichtkleid*, dessen er sich in seiner Kenosis entledigt. Die uns interessierenden Königstraditionen streichen nicht selten die gottähnliche Erscheinung, Gestalt und Bekleidung des Herrschers heraus; seine Investitur mit Ornat |430| und Diadem hat höchste symbolische Bedeutung.⁹⁷ (3) Der zu Beginn formulierten Forderung nach einer pluralistischen Hypothesenbildung entsprechend ist ein weiteres religionsgeschichtliches Feld einzublenzen:⁹⁸ Viele frühjüdische Texte verraten ein ausserordentliches Interesse an der Erscheinung himmlischer Wesenheiten, sei es ihrer Bekleidung, sei es ihrer Leiber.⁹⁹ Es erstaunt nicht, dass die Gottesprädikation auch den Engeln des himmlischen Thronsaals zugesprochen wird.¹⁰⁰ Im Urchristentum trägt der präexistente Christus angelomorphe Züge. All dies macht es verständlich, dass die himmlische Hoheitsstellung Christi als „Sein in der Gottesgestalt“ pointiert wird, die scharf mit seinem Status als Mensch und Sklave kontrastiert. Mit seinem durch die Er-

⁹⁵ So löst bei Agrippa das Königsgewand die Gottesprädikation durch das Volk aus (s. Anm. 54). – Zu Jes 14 vgl. bes. V. 11 (δόξα), sodann die Königsausstattung Ez 28,11–14 [; dazu J. VAN SETERS, *The Creation of Man and the Creation of the King*, ZAW 101 (1989) 333–342; vgl. den hohepriesterlichen Ornat (Ex 28,17–20; 39,10–13)].

⁹⁶ Vgl. D. STEENBURG, *The Case Against the Synonymity of Morphê and Eikôn*, JSNT 34 (1988) 77–86; O'BRIEN, Phil (s. Anm. 42) 210f. Zum Gesamthintergrund s. TH. PODELLA, *Das Lichtkleid JHWHs*, 1996 (FAT 15). Bemerkenswert ist die Regel von EvPhil 24 (NHC II/3: 57,19–22): „Im Himmelreich sind die Kleider wertvoller als die, die sie tragen.“

⁹⁷ Vgl. z.B. Est 5,1c/d. 2a/b; Dan 5,7.29; 4,33 (Thdtn: μορφή); dazu W. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London 1998, 111f. Wichtig ist der Hohepriesterornat, EpArist 96–99 u.ö., mit guten Gründen von Herodes und den Römern verwahrt. Zur royalen Ikonographie vgl. z.B. D. MICHEL, *Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar und Marcus Antonius*, 1967 (CollLat 94), bes. 13; 81–97; A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt 1970.

⁹⁸ Vgl. oben bei Anm. 17; 18. – HORBURY, *Messianism* (s. Anm. 97), arbeitet Interferenzen zwischen Messiaserwartung, Kaiserkult und Christusverehrung heraus, welche eine politisch-royale Interpretation von Phil 2,6–11 hervorragend stützen (vgl. 115; 125).

⁹⁹ Vgl. Dan 10,5–7; JosAs 14,9; 2Makk 3,26; 4Q405 23,II,1–12; VitAd 12,1; ApkAbr 11,2f; 2Hen 1,5; 3Hen 17,8; 18,25; 36,2; 39,2; 48C 4.7 (= §22.29.54.57.72f); Mk 9,3; Apk 1,13ff; ApkPaul 12 [; vgl. in diesem Band unten S. 301f].

¹⁰⁰ Vgl. bes. die אלים / אלוהים in den Sabbatopferliedern. Hier wird man auch für Engel als „göttliche Gestalten“ fündig (11Q17 VI,2ff [par 4Q405 19,2ff] בדני אלוהים bzw. צורות אלוהים; vgl. 4Q405 14–15,1,2ff par). Bei den von BOCKMUEHL, „Form“ (s. Anm. 8) 16 genannten Stellen aus 4Q403 1,II geht es spezifisch um die personifizierten Bauelemente (תבנית) des himmlischen Tempels.

höhung gewonnenen „Gott-gleich-Sein“ ist sie kaum gleichzusetzen. Erst hier erlangt er die überragende Position als kultisch verehrter Träger des Gottesnamens und als Weltherrscher.

3. Die kontextunabhängig gewonnene religionsgeschichtliche Hypothese verträgt sich sehr gut mit einer *kontextuellen Lektüre* (und insofern auch mit Paulus als Autor).

Bereits die *Paränese* (2,1–5), die sich an der Gestalt Christi orientiert, warnt vor Eigenschaften und Lastern, denen besonders *Machtträger* zum Opfer fallen:¹⁰¹ „Selbstsucht“, „Ruhmsucht“, andere „übertreffen wollen“ und „auf das Eigene achten“ entspringen einer Selbsterhöhung, mit der die demütige Selbsterniedrigung kontrastiert. Diese Beobachtungen zum Vokabular gewinnen dadurch an Gewicht, dass Paulus die Gemeinde als *Gemeinwesen* versteht, das sich vor Rivalität und Aufsteigermentalität hüten muss.¹⁰²

Der Philipperbrief ist vielleicht das am meisten politische Implikationen enthaltende Schreiben des Apostels.¹⁰³ Paulus ist in einem römischen Gefängnis inhaftiert (1,12–14) und weiss sich in seinem Leiden mit den Philippnern verbunden, die von ihrer paganen Umwelt bedrängt werden (1,27–30). Er ruft die Bürger der römischen Kolonie zu einem dem Evangelium gemässen πολιτεύεσθαι auf (1,27); er erinnert sie an ihr Bürgerrecht im himmlischen πολίτευμα (3,20f). Veteranen sind vertraut mit der Bedeutung von Herrschaft, Arroganz, Raub und Kriegsbeute. In der nach Philipp II. benannten Stadt versteht man die Anspielung auf Alexander von selbst.

Röm 15,1–6 stellt eine bedeutsame Parallele zu Phil 2,6–11 dar, zumal im grösseren Kontext von 14,7–15,13. Christi „sich selbst nicht gefallen“ verweist auf die von uns untersuchten Traditionsfelder der Selbsterhöhung und der Aufblähung.¹⁰⁴

¹⁰¹ ἐριθεία ist aus der politischen Sprache abgesunken (vgl. F. BÜCHSEL, ThWNT 2, 657f). – κενοδοξία geht gern mit τῦφος, ἀλαζονεία und Herrschsucht zusammen (4Makk 2,15; 8,19; Lukian., dial. mort. 6,4; Herm 38,5), bes. bei Führern (Polyb. 3,81:9; Dion. or 4,77; 34,29; 66,1). – ὑπερέχειν wird für „Hochstehende“ verwendet (vgl. BAUER, Wb ⁶1675f: bes. Sap 6,5 im Kontext von 6,1–8). – τὸ ἑαυτοῦ σκοπεῖν bei Führern: Thuk. 6,12:2; Plat., rep 1: 346e; Dion. Hal., ant 5,10:2; Plut., Fab 14,7.

¹⁰² Vgl. U.B. MÜLLER, Der Brief des Paulus an die Philipper, 1993 (ThHK 11/1), 87f; D. PETERLIN, Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church, 1995 (NT.S 79), 59–67 („abuse of status“).

¹⁰³ Neuere Arbeiten unterstreichen die politischen Bezüge: L. BORMANN, Philippi, 1995 (NT.S 78), 217–224; 37–60; P. PILHOFER, Philippi, I, 1995 (WUNT 87), 116–139; 212–218; G.D. FEE, Paul's Letter to the Philippians, 1995 (NIC.NT), 30–32; 157; 196f; vgl. bereits BORNHÄUSER, Jesus (s. Anm. 78).

¹⁰⁴ Vgl. AssMos 7,4 (gottlose Herrscher [?] *sibi placentes*); Herm 99,1–3 („sich selbst gefallen“ konnotiert mit Arroganz, Anmassung und Hochmut – διὰ ταύτην οὖν τὴν ὑψηλοφροσύνην πολλοὶ ἐκενώθησαν ὑποδύντες ἑαυτούς!); Schol. Aisch., Prom 186a (von Zeus); ferner 2Tim 3,2 und Philon, all 1,49.

Der Gottessohn verzichtet also nicht einfach auf das Geniessen göttlicher Seligkeit,¹⁰⁵ sondern markiert eine Antithese zu Hochmut und Hybris. Demgegenüber unterscheidet sich 2Kor 8,9, wo Christi präexistentes Sein positiv als Reichtum erscheint, von Phil 2,6f durch das zentrale Muster vom „fröhlichen Wechsel und Tausch“: In unserem Christuslob stellt das Teilhaben der Glaubenden an der Herrschaftsmacht des Kyrios allenfalls einen „Nebenkrater“ dar.¹⁰⁶

Ich fasse zusammen: Der sich selbst erniedrigende Christus wird in Phil 2,6-11 als Gegenbild zum Typ des sich selbst erhöhenden Herrschers dargestellt.¹⁰⁷ Christi Weltherrschaft beruht nicht auf Usurpation und Selbsterhöhung, sondern auf Entäusserung und Dahingabe für Andere. Seinem radikalen Statuswechsel (V. 6–8) entspricht seine universale κυριότης, die ihm von Gott geschenkt wird (V. 9–11). Was in V. 6b als Usurpation der Gottgleichheit *negiert* wird, erscheint in V. 9–11 *positiv* als Herrschaft des Kyrios Jesus.¹⁰⁸ [432]

4. Ausblick: Ein Gott und ein Herr

Christus gehört nicht zum Typ der Gewaltherrscher, welche Gottes Würde usurpieren. Gleichwohl erhebt sich die Frage, ob seine Stellung als Kyrios nicht doch die *Einzigkeit Gottes* verletzt. Nun hat es den Anschein, dass die V. 9–11 mit dem kühnen Rückgriff auf die betont monotheistische Botschaft von Jes 45,20–25 genau diese Problematik *aufarbeiten*:¹⁰⁹ Christi Teilhabe am Gottesnamen verdankt sich ganz und gar dem *Geben* Gottes, und sie steht, wie V. 11c zeigt, letztlich im Zeichen des *solī deo gloria*.¹¹⁰

¹⁰⁵ Davon ist wahrscheinlich auch in Hebr 12,2 nicht die Rede; vgl. E. GRÄSSER, An die Hebräer, III, 1997 (EKK XVII/3), 241f.

¹⁰⁶ Vgl. oben Anm. 13.

¹⁰⁷ Es ist so verführerisch wie unbeweisbar, die Sensibilisierung der frühen Christen für die Antithese von Christus und Kaiser und damit die Entstehung unseres Christuslobs in der Zeit der *Caligula-Krise* (um 40) anzusiedeln (vgl. BORNHÄUSER, Jesus [s. Anm. 78]) – im selben Zeitraum, in dem G. THEISSEN die Versuchungsgeschichte (Q 4,5–8!) datieren möchte: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, 1989 (NTOA 8), 215–230.

¹⁰⁸ Zur Thematik vgl. R. SCROGGS, Christ the Cosmocrator and the Experience of Believers, in: The Future of Christology, FS L.E. KECK, Minneapolis 1993, 160–175 (sein „replacement“ Gottes durch Christus verfehlt freilich den Sachverhalt).

¹⁰⁹ Wir verdanken T. NAGATA diese Erkenntnis: Philippians 2:5–11, Diss. Princeton 1981, 287–293; 299–301; A Neglected Literary Feature of the Christ-Hymn in Phil 2:6–11, AJBI 9 (1983) 184–229; 210f; 219f; vgl. dazu MARTIN, Carmen (s. Anm. 1) xxx–xxxii.

¹¹⁰ Vgl. W. THÜSING, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie, I. Per Christum in Deum, 31986 (NTA.NF 1), 46–60; L.J. KREITZER, Jesus and God in Paul's Eschatology, 1987 (JSNT.S 19), 114–117; DUNN, Christ I (s. Anm. 17) 310; 337. Zur

Mehr noch: Ein Seitenblick auf *Joh 5,18* ist überaus aufschlussreich (vgl. 10,33; 19,7): Hier geht es ebenfalls um den Stellenwert der Einzigkeit Gottes, die von den Juden gegen den als blasphemisch empfundenen Anspruch des johanneischen Christus ins Feld geführt wird.¹¹¹ Wahrscheinlich lässt sich bereits Phil 2,6b in dieser theologischen Konfiguration explizieren.¹¹² Im Unterschied zur Situation des Johannesevangeliums spiegelt das Christuslob allerdings nicht aktuelle jüdisch-christliche Debatten wider, sondern vielmehr Prozesse der Identitätsfindung unter den frühen Judenchristen, die sich dessen vergewissern, dass ihre kultische Verehrung des Kyrios Christos mit dem zentralen Bekenntnis zum einen Gott konvergiert.¹¹³ Hier ist noch etwas davon zu spüren, wie wenig selbstverständlich es für gebürtige Juden sein musste, einem anderen Wesen, einem Zweiten, Gottgleichheit zuzumessen. Die alles überragende Würdestellung Jesu von V. 9–11 verdankt sich in dieser sehr frühen Phase der christologischen [433] Entwicklung noch einem wunderbaren Gotteshandeln und gründet nicht schon in seiner uranfänglichen Göttlichkeit.¹¹⁴ Gerade weil der präexistente Christus die volle Gottgleichheit nicht suchte, sondern umgekehrt auf alles Verzicht leistete und sich in rückhaltlosem Gehorsam dem Nichts des Todes hingab, wurde er einer unvergleichlichen *Throngemeinschaft* mit dem Vater gewürdigt.¹¹⁵ Der Schirm der Einzigkeit Gottes erstreckt sich so auch noch über Christus als Kyrios und Kosmokrator.¹¹⁶

jüdischen Rezeption von Jes 45 vgl. HOFIUS, Christushymnus (s. Anm. 18) 46–50; 130f; A.F. SEGAL, Two Powers in Heaven, 1977 (SJLA 25), 148–150; NAGATA, aaO. (s. Anm. 109).

¹¹¹ Vgl. zum Hintergrund W.A. MEEKS, Equal to God, in: The Conversation Continues, FS J.L. MARTYN, Nashville 1990, 309–321; DUNN, Christ I (s. Anm. 17) 368f; U. WILCKENS, Das Evangelium nach Johannes, 1998 (NTD ¹⁷⁴), 332–334; 348. Nicht überzeugen kann die Reduktion der Blasphemie auf Jesu Messianität durch J.C. O’NEILL, „Making Himself Equal with God“ (John 5.17–18), IBSt 17 (1995) 50–61.

¹¹² Vgl. die Andeutungen bei SEGAL, Powers (s. Anm. 110) 210; NAGATA, Philippians (s. Anm. 109) 262f; 332; ders., Feature (s. Anm. 109) 201f.

¹¹³ Zur Auseinandersetzung um den Monotheismus vgl. L.W. HURTADO, One God, One Lord, Philadelphia 1988, 96f; 127, und bes. J.D.G. DUNN, The Partings of the Ways, London 1991, 183–229 (wo allerdings die christliche „Erweiterung des Monotheismus durch die hohe Christologie m.E. viel zu spät datiert wird“); ders., Christology as an Aspect of Theology, in: Ders., Christ I (s. Anm. 17), 377–387. [Dazu auch meine Studie: Zwischen Monotheismus und Engelchristologie, s. in diesem Band S. 3ff].

¹¹⁴ Insofern scheinen mir die christologischen Konzeptionen von Hebr, Apk und Joh bereits weiterentwickelter zu sein als diejenige von Phil 2.

¹¹⁵ Vgl. M. HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!“, in: M. PHILONENKO (Hg.), Le Trône de Dieu, 1993 (WUNT 69), 108–194.

¹¹⁶ Zur Theozentrik bei Paulus vgl. 1Kor 15,28; 3,23b; Röm 14,9–12; 9,5 (?).